

Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 27/08/2021

Publicado em: 22/10/2021

LACAN COMO LEITOR DE *O BANQUETE*, DE PLATÃO

LACAN AS A READER OF PLATO'S SYMPOSIUM

Antonio Júlio Garcia Freire¹
(juliogarcia.psi@gmail.com)

Resumo: Lacan, psicanalista francês do século XX, empreende uma leitura radical da psicanálise freudiana. Suas inovações e práticas teóricas incluem uma nova forma de pensar a relação entre a psicanálise e a filosofia. Esse novo modo de pensar a junção desses campos aparece particularmente explícita quando uma extensa parte de seu seminário, em 1960, é reservada a um comentário sobre o diálogo *O Banquete*, de Platão. O presente trabalho visa, então, explorar qual seria a relação entre psicanálise e filosofia a partir desse comentário, notando que os problemas que se colocam diante de uma interpretação do diálogo platônico parecem não ser impedimentos para uma interpretação psicanalítica, assim como também parece ser possível argumentar, por uma leitura lacaniana, a respeito desse diálogo platônico, o que não implica uma filosofia lacaniana.

Palavras-chave: Psicanálise. Filosofia. Platão. Banquete.

Abstract: Lacan, French psychoanalyst of the 20th century, undertakes a radical reading of Freudian psychoanalysis, among the theoretical and practical innovations it is a new way of thinking about the relationship between psychoanalysis and philosophy. This new way of thinking about the relationship between these fields seems particularly explicit when a large part of his seminar in 1960 will be reserved for a commentary on the Plato's dialogue *The Symposium*. The present work then aims to explore what would be the relationship between psychoanalysis and philosophy based on his commentary, noting that the problems that arise on any interpretation of a Platonic dialogue do not seem to be impediments to a psychoanalytic interpretation, as well as it seems to be possible to argue by a Lacanian reading of this Platonic dialogue, which does not imply a Lacanian philosophy.

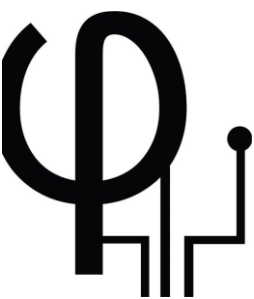
Keywords: Psychoanalysis. Philosophy. Plato. Symposium.

Como conta a biógrafa Roudinesco, o ainda jovem filósofo Verret havia sido contratado para dar aulas particulares a um psiquiatra iniciante. Essas aulas, que aconteciam duas vezes por semana, eram comparadas, pelo próprio Verret, a um diálogo platônico. As perguntas e respostas suscitavam novas questões e, assim, as discussões duravam horas. Verret se

¹ Graduação em Psicologia pelo Centro Universitário do Rio Grande do Norte (UNI-RN) e em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Realiza mestrado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da mesma universidade. Atua como Psicólogo Clínico e é Supervisor de Centros de Assistência Psicossocial (CAPS).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3562888297754730>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9372-5902>.



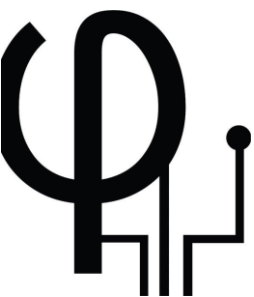
equiparava a um pobre Sócrates, condenado a praticar a maiêutica – arte de dar parto às novas ideias – e quem realmente conduzia a “aula” era o – ainda jovem – Jacques Lacan (ROUDINESCO, 2008, p. 101).

Desde cedo, Lacan se sentiu atraído pela filosofia, em parte pelo ambiente estimulante que frequentava, mantendo diálogos com comunistas, surrealistas e intelectuais. Esse interesse que atravessa a sua juventude é chave em seu itinerário para revitalizar a psicanálise freudiana, libertando-a do saber psiquiátrico ao incorporar elementos da linguística de Saussure e do estruturalismo de Lévi-Strauss. Esse movimento implica uma forma original de pensar a relação entre psicanálise e filosofia (BADIOU, 2003, p. 13-14), pois Lacan nunca cessou de comentar e dialogar com Platão, Hegel, Descartes, Kant, Heidegger e tantos outros. Contudo, seu pensamento provém de sua experiência clínica, o que também o caracteriza como um antifilósofo.

Para compreender essa tensão entre psicanálise e filosofia, incluindo suas aproximações e diferenças, pode ser oportuno explorar um dos comentários mais extensos de Lacan acerca de uma obra filosófica: a leitura realizada em seu oitavo seminário do diálogo *O Banquete*, de Platão. Ao explorar a leitura lacaniana, salta-nos aos olhos que os desafios de uma interpretação sobre um diálogo platônico não são impedimentos para uma leitura psicanalítica, pois, de fato, a psicanálise parece poder ir um pouco mais além que outras interpretações.

Esse aspecto também parece autorizar Lacan, em seu comentário, a não apenas se dirigir ao conteúdo da obra, mas a se situar em oposição a certas tradições de leituras. Conseguir isolar qual é o problema que Lacan aponta nelas é também compreender melhor a relação entre a psicanálise e o mundo helênico, pois, se Freud já havia se servido da tragédia do Édipo como exemplo da relação do sujeito com o seu desejo, por que Lacan escolhe um diálogo que trata do amor como elemento de sua reflexão sobre o conceito da transferência? Mais que explorar o conceito, pensamos que uma análise de certas interpretações que Lacan anuncia em seu seminário, assim como um estudo de seu estilo, podem nos ajudar a entender a relação entre a prática que nasce no fim do século XIX, fundada por Freud, e outra prática, muito mais antiga, que nasce em Atenas, na Grécia Antiga.

Sabe-se que são muitas as heranças que a civilização da Grécia Antiga nos deixou: a democracia, a filosofia, o teatro, entre tantas outras. São tesouros que até hoje participam das nossas vidas. Contudo, é interessante pensar, além disso, sobre as partes desse mundo antigo que não chegaram aos dias de hoje, como costumes e cerimônias, que apenas conseguimos reconstruir e recontar através da arqueologia, mas que não encontraram um lugar em nosso mundo. Se quisermos entender o mundo antigo, é imprescindível entendermos também



esses hábitos. A relação do grego antigo com a comida e a bebida é um desses hábitos especiais que revelam muito sobre o mundo antigo. Ela fica explícita, particularmente, na cerimônia do *sympósion*², ou simpósio, que acontecia nas casas gregas em um cômodo construído especificamente para isso, o quarto dos homens ou *andron*. Os simposistas eram todos homens e se deitavam sobre grandes sofás, nos quais geralmente cabiam duas pessoas, sendo o lugar à direita reservado ao simposista mais velho. Em uma disposição circular, com uma mesa no centro, eles conversavam e bebiam. Mais que uma simples festa regada a vinho, o simpósio constituía parte importantíssima do mundo grego, já que ali eram tratados temas importantes da vida pública, assim como questões filosóficas e religiosas. Nessas cerimônias, era proibida a presença de mulheres e estrangeiros, apesar de haver relatos de artistas contratadas para entreter e divertir os participantes³. É curioso que esse seja o *setting* que Platão escolhe para o seu diálogo, que tem *Eros* como um dos temas centrais, ou melhor, o amor. Ele não é apenas o *setting*, como também é o título dessa obra, que em português foi agraciado com a tradução d’*O Banquete*⁴. As escolhas de Platão por esse tema e esse *setting* já são reveladoras de certas tradições e hábitos da época, uma vez que o simpósio participa diretamente da vida pública e política da cidade de Atenas.

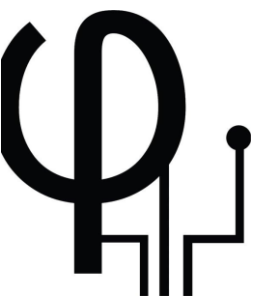
Depois das reformas de Clístenes, Atenas era uma plena democracia direta, intercalada com momentos de tirania. Os assuntos de governo eram discutidos abertamente em um conselho e para todos os homens livres com *status* de cidadão ateniense. Era permitido, ainda, participar do sorteio que formaria a Ecclesia, um conselho de 500 membros que votavam sobre as questões da cidade. Nesse cenário, qualquer um podia fazer suas acusações acerca de outros cidadãos e trazer problemas públicos ou privados para serem julgados pelo conselho.

A falta de uma força policial para vigiar e punir os cidadãos acentua a importância da Ecclesia como instância de arbitragem. Mesmo que a participação de um cidadão fosse por meio de um sorteio, isso não impedia o surgimento de sujeitos que conseguiam fazer da política uma carreira. Desse modo, nesse espaço de disputa, a principal arma dos cidadãos é a capacidade oral de argumentar e defender seus pontos – *rhetorica* – frente ao conselho. Não

² Que poderia ser traduzido como “beber junto”.

³ Para uma apreciação mais profunda desse hábito e de seus elementos, ver Davidson (1998) e Slater (1991). A escolha por “banquete” para a tradução em português perde algumas das características dessa cerimônia, como a preferência por bebidas alcoólicas, principalmente o vinho. Optamos, neste trabalho, por usar “simpósio” quando formos nos referir à cerimônia de forma mais geral e “*O Banquete*” quando quisermos nos referir ao diálogo platônico.

⁴ Neste trabalho, a tradução do diálogo que usamos é a de Carlos Alberto Nunes, seguindo as abreviaturas do Greek-English Lexicon e a numeração de *Stephanus*. Além disso, as traduções das citações em línguas estrangeiras são de nossa responsabilidade, mas oferecemos o texto original nas notas de rodapé. Para os filósofos pré-socráticos será fornecida a abreviatura no *Greek-English Lexicon* e a numeração seguindo a coleção de *Diels-Kranz*.



demora, começam a surgir professores de retórica, pois o domínio dessa arte podia ser um dos pontos de sucesso ou fracasso na vida de um político. Diante disso, o público e o privado se confundem, como aponta Davidson sobre figuras importantes na sociedade ateniense: “Tão logo eles pisavam fora das portas eles mesmos se expunham a uma floresta de olhos, frequentemente revelando muito mais do que suspeitavam sobre seus hábitos pessoais ou suas filiações políticas externas.” (DAVIDSON, 1998, p. 219)⁵. Nessa “floresta de olhos”, uma cerimônia que envolvesse comer e beber com aliados e adversários era uma parte importante dessa forma de se fazer política, bem como uma maneira da aristocracia manter seu controle sobre a *polis*⁶.

No simpósio, os simposistas também exerciam sua *areté*⁷, afinal, apesar de o vinho ser uma bebida importante por seu efeito de sociabilidade, desde aquela época já se conheciam os problemas de seu excesso. Encontramos registros de conselhos da Antiguidade que recomendavam em quantas partes de água se deviam diluir as partes de vinho para que os participantes não cometessem excessos. Há, em um relato notável⁸, a fala de um simposista que exagerou na bebida e, acreditando estar em um barco que afundava por excesso de peso, começou a jogar na rua as almofadas do quarto em que acontecia o simpósio, motivo pelo qual, no dia seguinte, foi multado por desordem pública. Não somente a etiqueta do simposista era uma expressão de sua *areté*, mas também outros elementos eram essenciais a um simpósio, visto que, por ser uma parte da vida política, a reputação dos simposistas se relacionava ao *status* do anfitrião. O fato de os participantes comerem e beberem reclinados também era uma expressão de poder, porque isso somente era possível pelo trabalho dos escravos que cuidavam da limpeza e de repor a comida e a bebida. Todos esses aspectos ocorriam em conjunto com *Eros*, pois, sendo um espaço majoritariamente masculino⁹, era também um lugar de encontros de amantes: não é possível se remeter ao simpósio e à política ateniense sem abordar a homossexualidade dessa época, uma homossexualidade essencialmente masculina.

Dover, em seu trabalho clássico sobre esse aspecto da sexualidade grega, *Greek Homosexuality* (1978), recupera, na análise de vasos ornados com imagens, alguns dos costumes sexuais dos atenienses dessa época. Entre esses costumes, vale mencionar o de se escrever nos vasos algumas mensagens com o termo *kalo*, ou belo, que pode ser usado tanto

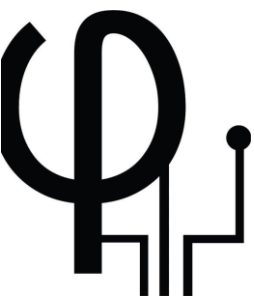
⁵ Todas as traduções do inglês e do francês são de responsabilidade do autor.

⁶ Cf. Burket (1991) e Murray (1991).

⁷ Que pode ser traduzido como virtude. Diz respeito a uma ação voluntária, a uma disposição para agir moralmente, visando o bem.

⁸ Cf. Davidson (1998, pp. 44-45).

⁹ Miller (1991) assinala que era possível encontrar mulheres nesses espaços tocando instrumentos como a flauta ou a lira, para entreter os convidados. Alguns relatos indicam estrangeiros ilustres sendo convidados.

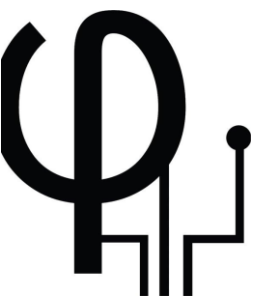


para designar a beleza de um objeto fabricado quanto a beleza de um deus ou de um indivíduo. Os alvos dessas mensagens são, em sua maioria, sem espaço para muitas dúvidas, nomes masculinos. Esse detalhe que se repete em uma multidão de vasos e figuras é o reflexo de uma cultura que tem como um de seus valores o amor entre homens. Os pintores de vasos parecem reproduzir nas suas obras opiniões e boatos da vida pública e íntima de Atenas, fazendo referências à beleza de certos homens famosos do seu tempo. Não seria estranho que o anfitrião de um simpósio mantivesse em seus aposentos um desses vasos, mostrando não apenas suas opiniões sobre a beleza dos garotos da cidade, mas também que ele não era desfavorável a esse hábito dos homens antigos: a caça de jovens rapazes (DOVER, 1978).

Essa relação amorosa entre homens atenienses era marcada, assim como as relações heterossexuais, não por um sentimento recíproco, mas, em um polo, por um sujeito mais velho, denominado *erastes*, que tinha mais experiência e assumia o papel de ativo na perseguição – encontramos até o uso de metáforas comparando essa perseguição a uma caça –, e, em outro polo, uma pessoa mais jovem e menos experiente, chamada de *eromenos*, que era cortejada e elogiada pelo *erastes*. Desde aquela época, já se conheciam os excessos causados pelo amor. Em uma cidade onde possuir uma boa opinião pública era algo muito importante, não raramente os chefes de família emitiam regras para que seus filhos e filhas jovens não falassem com homens estranhos quando estivessem na rua ou até mesmo contratavam pessoas para acompanhá-los fora de casa. Entretanto, como o autor coloca, certas condições podiam tornar essas relações aceitáveis pelo chefe da família:

Alguém pode ver em todos esses casos como, se o menino está inclinado a ceder, a oposição de seu pai também pode se enfraquecer, especialmente se o *erastes* pertence a uma família poderosa e influente ou se é na verdade um excelente modelo para o garoto imitar (DOVER, 1978, p. 89).

Se do *erastes* se esperava que conseguisse cultivar virtudes no *eromenos* ou que sua influência e *status* de alguma forma ajudassem o alvo de seu cortejo, do *eromenos* se esperava que satisfizesse sexualmente o *erastes*. Nesse sentido, essa relação entre ativo e passivo também era refletida nas formas de satisfação, pois o *erastes* poderia penetrar o ânus do alvo do seu cortejo ou ejacular em suas coxas. Entretanto, se isso explicita certa norma, não faltam relatos de casos que mostram a complexidade dessas relações, como situações em que os *eromenos* não agiam de forma correta e se deixavam seduzir facilmente pelos *erastes* que não possuíam uma boa reputação junto à cidade ou, então, como nas situações em que os *eromenos* não permaneciam na posição passiva ou cortejavam publicamente homens mais velhos, não sendo, portanto, mais alvos de cortejo. Os que agiam desse modo e não seguiam uma forma



legítima de amor não demoravam a cair em desgraça, rebaixando-se ao nível dos estrangeiros e das mulheres.

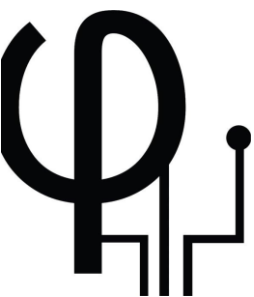
A raiz dessas duas palavras é a mesma: *eros*, sendo *eromenos* a forma passiva do particípio do verbo *eran*, que poderia ser traduzido como “estar apaixonado por...”, ou seja, é quem sofre a ação de amar, enquanto a forma ativa desse verbo é o *erastes*, quem exercita essa ação. Não estaríamos apressados por traduzir *eros* como amor, mas é importante ressaltarmos algumas significações especiais que essa palavra carrega para o grego: pode ser usada para pessoas (de ambos os sexos) ou para comidas. Também encontramos essa raiz em adjetivos, para expressar que algo é “amável”, contudo, sua principal ocorrência se dá em contextos nos quais designa um forte desejo sexual. *Eros* não é somente o nome da afecção, do amor, mas de um Deus, que é representado como um homem alado. A representação de uma força, algo externo ao sujeito que causa sua situação de apaixonado.

1 O ESTILO DE PLATÃO

O levantamento de certas características do mundo grego antigo nos permite entender melhor alguns aspectos do diálogo de Platão *O Banquete*, que tem como título¹⁰ o nome dessa comemoração. A estrutura do diálogo, contudo, transmite algo que parece ir além da simples reconstrução arqueológica. Os primeiros parágrafos já são indicativos dessa questão: “E ele: – Apolodoro – me falou –, andava à tua procura, porque desejo obter informações precisas a respeito da conversa de Agatão com Sócrates, Alcebíades e os demais convivas do banquete dado por ele, em que proferiram vários discursos sobre o amor” (PLATÃO, Smp. 172a5-b3).

Esse preâmbulo à parte principal do diálogo já demonstra as marcas de Platão. Glauco pede a Apolodoro que lhe relate o que sabe do encontro de Agatão e Sócrates, ocorrido no simpósio, e Apolodoro justifica sua capacidade por recentemente ter tido que fazer o mesmo diante de um outro personagem anônimo. Apesar de Apolodoro não estar presente nem ter escutado esse relato de Sócrates (173a), ouviu-o de Aristodemo, que era um companheiro de

¹⁰ Robin, ao discutir sua escolha por manter a tradução em francês *Le Banquet*, remete-se à tradição, afirmando que optou por ser fiel às primeiras traduções latinas, as quais escolheram *Convivium* – comer junto –, mesmo que isso significasse perder parte do sentido original da palavra. De fato, era um grupo que compartilhava junto uma refeição, porém, tratava-se de uma refeição especial, que tinha como elementos importantes a declaração de discursos e elogios sobre um tema, além da participação do vinho (ROBIN, 1951, *Notice*, p. xii-xiii).



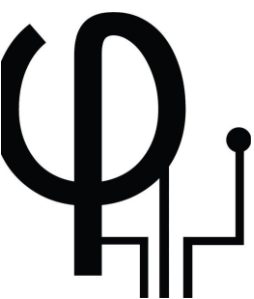
Sócrates e participou do simpósio ofertado por Agatão em vista da vitória de sua primeira tragédia.

Kahn (1996), em um estudo sobre o uso do gênero literário no *corpus* platônico, esclarece algumas das escolhas de Platão ao escrever seus diálogos. Eles são chamados assim por se tratar exatamente do diálogo entre duas ou mais personagens e têm como elemento central o fato de que em quase todos o personagem principal é Sócrates. Platão não é o único participante desse campo, o qual é dividido com outros autores e denominado *sokratikoi logoi* ou diálogos socráticos.

Esse gênero textual não é uma criação original de Platão. Encontramos fragmentos e referências de outros diálogos socráticos que provavelmente existiram antes da obra de Platão, como os trabalhos de Antístenes, Ésquilo, Fédon e Euclides, além dos escritos de Xenofonte – que também escreveu um banquete, em que Sócrates é o personagem principal e debate a natureza do amor. Contudo, a genialidade de Platão está no seu uso desse gênero: “Mas, o uso de Platão dessa forma, na qual ele mesmo nunca aparece, cria formidáveis dificuldades para a interpretação de seu pensamento” (KAHN, 1996, p. 36). Tal dificuldade se expõe na medida em que Platão elabora um grande *corpus* e nunca se expressa em primeira pessoa. Nessa perspectiva, se Sócrates participa de uma certa tradição literária, em que diferentes autores expressam seus questionamentos e reflexões através desses diálogos, como separar o que Sócrates diz do que Platão pensa? Kahn discorda de uma tradição que toma os textos platônicos como relatos históricos precisos, ao desconsiderar esses outros *sokratikoi logoi*, que existiram, às vezes, até contemporaneamente a Platão, e mostra, de forma muito mais nítida, essa ambiguidade entre biografia e ficção.

Um estudo acerca da escolha literária feita por Platão, elaborado por Nussbaum (2001), aborda o mesmo problema da inconsistência histórica de *O Banquete*. A autora analisa o argumento defendido por Bury de que o ano provável para o acontecimento do simpósio é o de 416, enquanto o relato de Apolodoro aconteceu em 400, 16 anos após a data do real simpósio (BURY, 1909, *Introduction*, p. lxvi). O argumento de Bury gira em torno da forma como Apolodoro se refere a Sócrates e a Agatão, como se eles estivessem vivos na época de seu relato, e sabemos que eles somente encontram seu fim no ano seguinte, 399. No entanto, o argumento de Nussbaum para contestar a tese de Bury é o seguinte: “Mas, isso ignora a política e Alcebiades. Alcebiades foi assassinado em 404.” (NUSSBAUM, 2001, p. 169). Então, se

Glauco não se engana pela vida de Sócrates e Agatão, não é possível que ele não soubesse da morte de Alcebiades, personagem importantíssimo tanto no diálogo quanto na própria história da Grécia Antiga.

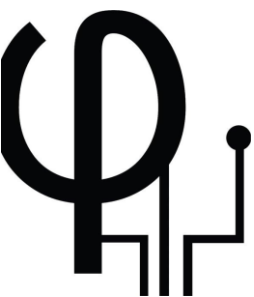


Sublinhar essas questões é tentar tratar de outra fundamental: como interpretar um diálogo platônico? Como Kahn coloca: “Essa distância entre texto e mensagem, ou entre o que Platão escreve e o que ele quer esconder, é o primeiro problema que qualquer interpretação precisa confrontar.” (KAHN, 1996, p. 59). Levantar essa questão da interpretação é se dirigir às diferentes leituras que o *corpus* platônico já sofreu ao longo do tempo. De particular importância foi a leitura da escola de Tubbingen-Milão, que de forma unitária enxergou os diferentes diálogos como compostos por certos princípios, os quais não estariam dados de maneira clara ou expressa, mas seriam, por isso, esotéricos, isto é, restritos a uma certa seleção de iniciados. Esses princípios teriam sido discutidos por Platão abertamente de modo oral, ficando conhecidos como doutrinas não escritas por esses iniciados. Isso posto, a natureza indireta dos diálogos – o fato de Platão nunca se expressar em primeira pessoa e o estilo de escrita que se assemelha a uma peça literária – seriam formas de iniciação aos interessados nos seus ensinamentos.

A outra tendência de leitura é o que Kahn chama de “developmental”, que, nas contradições das ideias expostas nos diferentes diálogos, enxerga marcas de um desenvolvimento dos pensamentos de Platão ao longo da obra, sendo o reflexo das torções e reviravoltas de seu pensamento. Os primeiros diálogos, então, seriam ainda bastante influenciados por Sócrates e, com o passar do tempo, Platão desenvolveria um sistema de pensamento original. Desse modo, essa leitura precisa ser vista com a cronologia das obras, dado que torna o trabalho um pouco impreciso, pois depende de indicações externas e que os diálogos sejam tomados, por vezes, como relatos históricos precisos. A principal ferramenta que auxiliou essa tendência de leitura foi o trabalho de estilometria, que, ao analisar as mudanças no estilo da escrita de Platão, possibilitou a organização do *corpus* platônico em três grandes grupos, sendo *As Leis* o mais antigo. Bury (BURY, 1909, *Introduction*, lxvii) coloca *O Banquete* no grupo do meio, logo após o *Fedro*.

Não é o escopo deste trabalho discutir a pertinência da escola de Tubbingen-Milão ou a validade das doutrinas não escritas. Também não possuímos interesse em situar *O Banquete* em relação à totalidade do *corpus* platônico. Nesse sentido, discordamos de Kahn, quando afirma: “Ao mesmo tempo, qualquer um que está interessado na filosofia de Platão precisa encontrar um modo de relacionar os conteúdos intelectuais desses trabalhos de um para o outro. Nós não podemos atribuir a Platão dezoito filosofias diferentes.” (KAHN, 1996, p. 37).

Entendemos que cada diálogo já contém em si mesmo reflexões importantes que não esgotam a filosofia de Platão, mas são produtos do ato do *philosophein*, bem como que um trabalho não obtém seu valor apenas ao dar conta de todo um sistema de pensamento

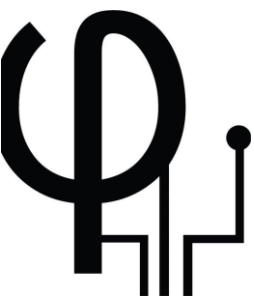


contido na integridade da extensa obra de Platão. Se essa fosse uma condição *sina qua non* para um trabalho filosófico, ela excluiria o próprio Platão, pois seus diálogos circulavam separadamente, às vezes, inclusive de forma incompleta.

O trabalho de Brisson levanta algumas das premissas da hipótese esotérica e suas consequências. A escola de Tubbigen-Milão se apoia principalmente em citações do maior aluno de Platão: Aristóteles, quando este atribui a Platão doutrinas que não encontramos em nenhum escrito, uma vez que “Aristóteles divulga pontos de doutrina reservados ao pequeno círculo de iniciados ao qual ele mesmo pertencia” (BRISSON, 2003, p. 80). Além da crítica emitida em vários diálogos à escrita como veículo capaz de transmitir uma mensagem filosófica, essas contradições são pistas que Aristóteles deixou sobre doutrinas não escritas, reservadas a um círculo pequeno de iniciados. Contudo, Brisson lembra que a abordagem de Aristóteles não é a de um historiador imparcial, pois seu interesse é de impor seus pontos de vista em detrimento de todos os outros, incluindo seu mestre, de modo que essa visão unitária precisaria sustentar um argumento controverso de que Platão, por cerca de 50 anos, ensinou a mesma doutrina de princípios, mas nunca se empenhou em apresentá-la de forma clara. Mesmo que se tomasse esse argumento, outro problema se apresenta em seguida: a falta de indicações, já que apenas duas passagens no *corpus* aristotélico fazem referência a uma doutrina que não encontramos nos escritos de Platão. Inclusive, o testemunho de Aristóxenes de Tarento sobre uma lição ministrada por Platão sugere que ela foi endereçada a um público mais de amadores que de iniciados.

Conforme expõe o autor, se é verdade que Platão transmitia um corpo sistemático de uma doutrina desde o começo de sua carreira como filósofo e escritor, por que não encontramos essa doutrina desenvolvida por nenhum de seus discípulos? Brisson responde: “Em vez de assimilar um corpo de doutrinas, tratava-se de ensinar a viver de maneira filosófica e, mais precisamente, atingir esse conhecimento do mundo sensível [...]” (BRISSON, 2003, p. 70). A hipótese esotérica também esvazia o *corpus* platônico de toda a inserção social da prática socrática, pois Sócrates sempre discute com personagens reais sobre problemas éticos e políticos. Os diálogos são documentos de um aspecto da vida concreta em Atenas e os próprios trabalhos políticos de Platão (a *República*, o *Político* e as *Leis*) contam por metade de seus escritos. Esse interesse de Platão pela vida política da cidade também explica sua crítica à escrita, que

[...] não deve, pois, ser interpretada como a expressão de uma vontade de voltar para trás (significando o abandono da escrita para retornar à oralidade),



mas como uma contestação lúcida que reconhece os limites de um meio de comunicação doravante considerado inelutável, tanto pelo orador, como pelo filósofo (BRISSE, 2003, p. 68).

De forma sumária, ambas visões parecem concordar que, apesar de possuímos em quase integralidade a obra escrita de Platão, seus ensinamentos não coincidem inteiramente com o que encontramos nos diálogos. Diante desses aparentes paradoxos, uma ciência que lida precisamente com a distância entre o texto e sua mensagem poderia ser de muito valor para os estudos desse campo. Nos últimos 200 anos, uma das ciências que mais se ocupara dessa questão foi a psicanálise. Um dos tratamentos mais pertinentes, sem dúvidas, foi o de Jaques Lacan, que teceu um comentário sobre o diálogo d’*O Banquete* na oitava edição de seu seminário, intitulado *O seminário, livro 8: a transferência, 1960-1961*.

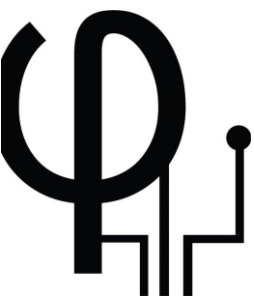
2 A HISTORIOGRAFIA COMO MONTAGEM

As dificuldades de reconstrução do que seria a doutrina platônica expõem um problema implícito quando se lida com a historiografia e a arqueologia: os limites da cópia perfeita e da citação. Cassin (2017) explica como essa prática, que permitiu chegar até nós textos de mais de dois mil anos de idade, se organizava, demonstrando seu caráter de montagem, por essencialmente se compor de escolhas do copista, uma vez que o doxógrafo ideal se assemelha ao copista ideal. Porém, segundo a autora, não devemos ler nenhuma linha da doxografia sem a ótica de que,

Assim, as versões diferentes de uma mesma vida ou uma mesma doutrina, no seio de um mesmo texto assim como de texto a texto, não são avatares inerentes à perda de informação ou lapsos de desatenção a não ser que tomem avatar e lapso pelo sintoma que são (CASSIN, 2017, p. 36).

De Certeau (2016) aborda esses limites da historiografia quando decompõe suas operações de corte, não apenas entre passado e presente, mas também entre interpretações e objetos estudados, ou seja, ela se utiliza de certa estratégia de tempo, de modo que o corte garante sua objetividade. Contudo, se a historiografia pensa essa relação na forma de sucessão, um ao lado do outro, a psicanálise pensa em um dentro do outro, sob a forma da repetição (DE CERTEAU, 2016, p. 72).

De acordo com o autor, são duas estratégias diferentes de tempo, mas que lidam com questões análogas: “[...] procurar princípios e critérios em nome dos quais seja possível



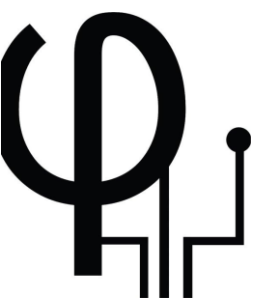
compreender as diferenças ou garantir continuidades entre a organização atual e as antigas configurações” (DE CERTEAU, 2016, p. 73). A conexão de Freud com a historiografia está nas intervenções que ele faz sobre essa ciência, ao apreender a relação entre crise e historicidade, bem como os acontecimentos conflituosos que desvendam certa constituição psíquica, o que lhe dá a garantia de encontrar, em qualquer linguagem, seus “fragmentos de verdade”. Entretanto, a posição do analista só está garantida quando ele marca seu lugar, abandonando o discurso objetivo que iria explicar o real, e seu discurso assume a forma de uma ficção.

Nesse sentido, os aspectos literários dos diálogos platônicos, se são a causa de rusga e disputa entre as diferentes leituras, não levantam contradição pela leitura da psicanálise. Por exemplo, ao se introduzir essa estratégia de tempo, as contradições sobre a data dramática do diálogo não são mais um jogo de verdadeiro e falso, mas as pistas que nos indicam os fragmentos de verdade. É o que Fink (2016) enxerga no interior do comentário de Lacan, ao apontar: “O modo de Lacan de ler muitos grandes textos, especialmente textos literários, não é tanto encontrar a chamada mensagem pretendida do autor, mas descobrir uma lógica oculta dentro do texto [...]” (FINK, 2016, p. 49). Seu interesse não está apenas nas falas que são proferidas no diálogo platônico, mas também nas – e na falta de – transições entre elas.

Apostar na pertinência dessa leitura não é revelar a verdade última e secreta do texto, mas demonstrar o sintoma por detrás do lapso e da inconsistência, restituindo, no interior d’*O Banquete*, a persistência de uma estrutura que foge a uma ética do progresso e da pura racionalidade.

3 O ESTILO DE LACAN

A mesma dificuldade que encontramos no interior do texto de Platão, de restituir o seu ensinamento, também ressurgiu ao tentarmos extrair o que seria o ensinamento de Lacan: a tensão entre mensagem e texto e entre significado latente e material manifesto. Essa tensão em Lacan está profundamente ligada ao estilo e à forma como seu trabalho foi formalizado. Não por coincidência, desde o começo da carreira, seu modo de transmissão causava estranhamento, conforme reconta a biógrafa de Lacan. Quando Lucien Febvre e Henry Wallon solicitaram dele um texto sobre o Édipo para ser adicionado ao volume da *Encyclopédie*, foi necessário requisitar, várias vezes, reescrita e esclarecimento do manuscrito em prol de uma clareza; contudo, as últimas três páginas continuavam ilegíveis. Febvre observou que o estilo de



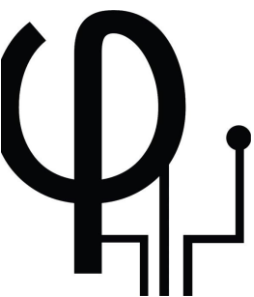
Lacan não era ruim, mas consistia em um sistema extremamente pessoal, em que tudo necessitava ser reescrito pelo autor após ter sido compreendido (ROUDINESCO, 2008, p. 153).

Se a maneira como Lacan utiliza os conceitos e as palavras já é motivo de estranhamento por serem regulados por uma lógica nem sempre explícita ou que aparenta contradição, o modo como os registros de seus seminários foram formalizados também evidencia essa dificuldade. Eles são baseados em transcrições das aulas orais de Lacan, que começaram em 1950, na casa de sua segunda esposa, mas, em virtude do aumento de seu público, foram transferidas para o auditório do Hospital Saint-Anné. Sendo assim, cada volume diz respeito a uma edição do seminário e os seminários nunca foram repetidos, pois, a cada ano, Lacan se prestava a trabalhar um tema específico.

Tratar da história dos seminários, como faz Roudinesco, é se deparar com a circulação de versões alternativas das suas aulas, feitas tanto por estenógrafos quanto por alunos. Essas versões “piratas”¹¹, por vezes, discordavam do que exatamente foi dito por Lacan e eram formalizadas sem a aprovação explícita dele, apesar de que ele nunca se manifestou contrário a essa circulação. Essa realidade mudou em 1973, com a primeira publicação oficial de um seminário, ficando o estabelecimento do texto a cargo do jovem genro de Lacan, Jacques-Alain Miller. Segundo a autora, “Ao estabelecer o Seminário, Miller oferecia uma transcrição razoável das diferentes estenografias. Eliminava os equívocos, suprimia as redundâncias e inventava uma pontuação” (ROUDINESCO, 2008, p. 413). Contudo, se o trabalho de Miller possui o mérito de tornar mais amplo um discurso inacessível, desde o começo de sua publicação surgiam disputas envolvendo a fidelidade do texto em relação ao pensamento de Lacan. Essas críticas giravam em torno da falta de revisões, revelando imprecisões nas citações de Lacan ou uso incorreto de conceitos gregos. Além da falta de um aparato que ajudasse na compreensão do texto, há a ausência quase total de notas, index ou bibliografia.

Essas disputas se aprofundaram com a circulação das versões alternativas paralelamente com a versão oficial. Os erros da formalização de Miller eram vistos, então, como formas de introduzir no interior do texto um sistema de doutrinas próprio, não sendo, por isso, produtos genuinamente lacanianos. O problema se agravou com uma série de decisões que visavam coibir a circulação desse material alternativo, uma vez que apenas a editora Seuil tinha os direitos de publicação do trabalho de Lacan.

¹¹ Roudinesco rastreia pelo menos três versões estabelecidas do seminário 8: a de 1991, da editora Seuil, estabelecida por Miller; *Le transfert dans tous ces états*, uma versão corrigida da edição da Seuil, com notas, publicada pela EPEL; e *Transference*, formalizada em inglês por Bruce Funk. A edição da Seuil foi relançada em 2001, incorporando algumas das correções da edição da EPEL (ROUDINESCO, 2008, p. 506-507).

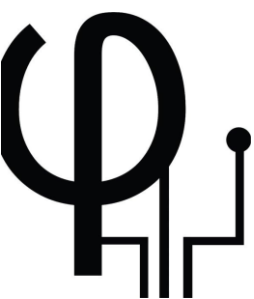


A crítica sobre manter os erros de Lacan e a ausência de um aparato científico que resolvesse as aparentes inconsistências nas obras parecem ignorar que essas escolhas, feitas por Miller, foram autorizadas pelo próprio fundador da obra, Lacan. Seu desejo era que seu ensino circulasse dessa forma. As razões para isso são retomadas por Miller, ao demonstrar que a obra de Lacan é propriamente um *work in progress*: certas ideias expostas em um seminário não são nunca mais recuperadas ou novos desenvolvimentos e torções levam Lacan a reconsiderar pontos já ultrapassados. “Quando Lacan define, aqui ou ali, um termo de modo que permanecerá único, será que devemos enfatizá-lo em nossa reflexão?” (MILLER, 2014, p. 1). Sobre as versões piratas, Miller comenta que Lacan apenas deu poder ao seu editor para impedir uma exploração comercial de seu trabalho. As acusações de que Miller distorce o pensamento de Lacan não levam em conta a passagem do oral para o escrito. Miller argumenta, afinal: “Considero que *restituyo* el sentido cuando los meandros de la expresión oral lo obliteran. Pero en nombre de ese sentido tengo que decidir aquello que pasará al escrito.” (MILLER, 1999, p. 16, grifo do autor).

Desse modo, havendo pretensão de extrair do texto lacaniano um comentário objetivo e com menor ruído possível, a falta, por vezes, de um aparato referencial autorizado pelo próprio autor constitui o principal obstáculo que uma pesquisa sobre o tema pode enfrentar. Essas dificuldades parecem ser reconhecidas pelo próprio Lacan, quando, no início do seu seminário, em 23 de novembro de 1960, após anunciar que pretendia trabalhar *O Banquete*, por estar interessado em investigar o tema do amor, adiciona: “Vai-nos ser necessário, pois, proceder de acordo com uma forma que não é evidentemente a de um comentário, digamos, universitário” (LACAN, 2010, p. 32). Contudo, se o seu comentário não é um comentário universitário pela ausência de referências externas, de um aparato que justifique sua pertinência diante da universidade, uma das referências que nunca estão ausentes em seu texto é a de Freud, que no seu trabalho também sempre manteve uma relação íntima com o mundo da Grécia Antiga.

4 O RETORNO AOS GREGOS

Na obra *A interpretação dos sonhos* (1900), que inaugura a psicanálise como campo de investigação e define o inconsciente como seu objeto, Freud faz um levantamento dos estudos já realizados sobre os sonhos. Seu ponto de partida é estudar a relação do sujeito grego da antiguidade com o fenômeno do sono. Para esses sujeitos, os sonhos eram introduzidos por instâncias divinas ou demoníacas, demandavam um processo de interpretação pelos



oráculos e faziam parte de uma arte divinatória. Ao mesmo tempo, alguns pensadores parecem antever a teoria sobre os sonhos que Freud irá propor, ao pensarem o sonho como atividade mental, submetido às leis do espírito humano, como define Aristóteles na retomada de Freud.

Dessas visões, o que se retém para Freud é a seguinte compreensão: “Isso proporcionou o incentivo para que se elaborasse um método mediante o qual o conteúdo inteligível de um sonho pudesse ser substituído por outro, compreensível e significativo” (FREUD, 1900, p. 27). Esse recurso de Freud de usar a antiguidade como metáfora ou analogia para o seu discurso é algo que acontece ao longo de sua obra¹². Com uma juventude profundamente marcada pela literatura clássica e por ser um grande apreciador na vida adulta da arqueologia e da coleção de relíquias antigas¹³, não é mera coincidência seu interesse pelas tragédias gregas, como *Édipo rei*. Como forma de ilustrar o inconsciente psicanalítico e a relação do sujeito com seu desejo, ele parece enxergar na antiguidade questões sobre o sexo e a morte que ressurgiam no seu trabalho com os pacientes da Viena vitoriana. Porém, seu interesse não era apenas pelas tragédias, pois, na elaboração de sua obra, seu trabalho levou o próprio Freud a traçar semelhanças entre sua teoria e a doutrina platônica sobre o amor¹⁴: “E no entanto ela nada fez de original, ao conceber o amor desta forma “ampliada”. Em sua origem, função e relação com o amor sexual, o “Eros” do filósofo Platão coincide perfeitamente com a força amorosa, a libido da psicanálise” (FREUD, 1921, p. 33).

Ele escreve essa nota ao analisar a pluralidade semântica da palavra amor em alemão (*Liebe*), que pode ser usada para designar desde objetos extremamente sexualizados (como um alvo romântico) até o oposto, objetos aparentemente desprovidos de qualquer investimento sexual – como um membro da família muito amado, mas não desejado sexualmente.

A semântica de *Eros* também é explorada por Lacan no início de seu seminário. Porém, em vez de focar sua atenção nas formas de uso, ele faz uma exposição da dificuldade de tradução do diálogo d’*O Banquete*, em particular da cena final: a irrupção de Alcebiades após Agatão, Sócrates e os outros simposistas emitirem seus elogios sobre *Eros*: “Esta reserva merece, antes, o nosso respeito. Ela testemunha, pelo menos, o sentimento de que há ali alguma coisa a se questionar. E preferimos isso a vê-la resolvida por hipóteses singulares, que não é raro aparecerem” (LACAN, 2010, p. 39).

¹² Cf. Tourney (1965).

¹³ Jones, psicanalista, biógrafo, editor e amigo pessoal de Freud, classificou esse hábito como sua única extravagância. Ao falecer, Freud foi cremado e suas cinzas foram depositadas em sua urna grega preferida. Seu lugar de descanso foi junto ao mundo helênico (TOURNEY, 1965).

¹⁴ Não é o objetivo deste trabalho detalhar as relações entre o que seria o amor em Freud e Platão, uma vez que nosso foco é na leitura de Jacques Lacan. Cf. Santas: *Plato and Freud: Two Theories of Love* (1988).



Henrion dá precisão ao diagnóstico de Lacan; Rancine interrompe o diálogo na metade; e o de Mme. Rochechouart não inclui o elogio de Alcebiades (HENRION, 2018, p. 65). O texto de Louis Le Roy também suprime a tradução do discurso de Alcebiades “[...] porque não é apropriada nem para as morais francesas nem para a religião cristã.” (SCHACHTER, 2006, p. 434). Todos esses nomes compõem o quadro de um neoplatonismo francês que se escandaliza com a descoberta dos textos eróticos de Platão, os quais, se foram escritos em um tempo que tinha uma relação mais positiva com a homossexualidade masculina, ressurgem em uma época em que a sodomia é considerada um crime não apenas legal, mas também espiritual¹⁵. Será preciso o trabalho do renascentista Marcilio Ficino para traduzir *O Banquete* em sua integridade para o latim. O objetivo de Ficino, como indica Hankins, é unir sabedoria e fé, visto que a fé sem a filosofia degenera-se em pura superstição, ao mesmo tempo que defende Platão e Sócrates das acusações de sodomia (HANKINS, 1990).

Entre as *hypothèses singulières* que surgem do mal-estar da tradição, ao lidar com esse diálogo, Lacan assinala uma especificamente: “A mais bela dentre estas, vocês nem podem imaginar – e o sr. León Robin adere a ela, o que é espantoso – é que Platão quis, ali, fazer justiça a seu mestre” (LACAN, 2010, p. 36). De fato, Robin (1951), em *Notice* da sua tradução d’*O Banquete*, ao tratar do elogio de Alcebiades, afirma: “[...] Alcebiades, onde a filosofia esperava fazer um político superior a Pericles, e que, por ter se libertado da filosofia, perdeu sua pátria e si mesmo.” (ROBIN, 1951, *Notice*, p. ci). Bury também é da opinião de que o discurso de Alcebiades compreende “[...] uma defesa de Sócrates mais especificamente contra a acusação de incastidade.” (BURY, 1909, *Introduction*, p. lxiv). Se Sócrates é tomado como modelo ideal de filósofo e de amante, contra que acusações Platão precisa defender seu mestre? Por que essa defesa de Sócrates aparece relacionada a Alcebiades? Afinal, ele é citado por Glauco como presente junto a Sócrates no simpósio de Agatão. Para isso, será necessário explorar um pouco a vida desse personagem famoso da antiguidade, o belo e pobre Alcebiades, e como sua vida se cruzou com a de Sócrates.

5 A ATOPIA DE ALCEBIADES E SÓCRATES

Conforme explicado anteriormente, a democracia ateniense conquistada após uma série de reformas é caracterizada por ser uma democracia direta, em que todos os homens livres

¹⁵ Cf. Dall’Orto (1989) “Socratic love” as disguise for same sex love in the italian renaissance. Para uma análise da recepção do diálogo na Renascença e as questões envolvendo o amor homossexual.

e cidadãos de Atenas podem participar do conselho e trazer problemas para serem julgados. Contudo, como explicita Gribble (1999), isso não impede a manutenção de uma elite política cujas famílias ou indivíduos concentrem poderes e influências sobre os outros cidadãos, de modo que um dilema profundo para a democracia diga respeito a como lidar com os indivíduos extraordinários. Como integrá-los no interior da comunidade? Segundo esse autor, dois conceitos do mundo antigo são fundamentais para compreender o surgimento desses indivíduos extraordinários: a *souphrosune*, a capacidade do indivíduo de controle do corpo, do espírito e dos outros sujeitos não livres – mulheres, escravos e estrangeiros – e a *philotimia*, o amor pela honra. Se a poesia homérica já falava de homens superiores aos outros cidadãos, como Ajax e Aquiles, o que se transmite é a ideia de que suas conquistas não são exclusivas a eles como indivíduos, mas também honram sua família e sua comunidade.

Há uma tensão permanente na cidade, a de uma democracia que deseja se proteger da concentração de poder nas mãos de um único indivíduo e evitar cair em tirania, como o poeta Aristófanes aconselha em sua peça *Rãs*: “Que se não deve criar um leão numa cidade. Ou, depois de crescer, tem de se lhe acatar os humores” (ARISTÓFANES, *Rãs*, 1430), o que obriga a elite de Atenas a se proteger da comunidade, regulando suas manifestações de poder. “Mas, isso não significa que a diferença entre o indivíduo da elite e os outros foi abolida.” (GRIBBLE, 1999, p. 46).

Era necessário, para garantir seu poder político, que a elite ateniense marcasse suas diferenças da massa, evitando a acusação de demagogia, em um jogo complexo de diferenças e semelhanças. Uma dessas estratégias foi aderir a um estilo de vida aristocrático, com gastos luxuosos, adotando costumes e línguas estrangeiras ou provando que sua linhagem provinha de algum herói mitológico. Por essa razão, a comunidade possui uma relação de ambivalência com esses indivíduos. Se eles podem ser a fonte de honra e conquistas para a cidade, sua própria natureza de não conformidade aos outros cidadãos os torna perigosos, pois, na incapacidade da cidade de acomodar esses sujeitos, eles podem se voltar contra a comunidade e procurar a destruição da mesma cidade que os produziu.

Alcebíades é, sem dúvidas, um desses homens extraordinários, amado e temido pelos helênicos. Na sua biografia¹⁶, escrita por Plutarco, seu caráter leonino já é realçado no começo do texto, quando o acusaram: “[...] Você morde como as mulheres, Alcebíades - Não, diz ele, mas como os leões.” (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 2.3). Sua linhagem remonta a Eurísaces, filho

¹⁶ Não é o objetivo do trabalho recontar a biografia inteira de Alcebíades nem discutir a veracidade de todas as fontes. Além dos trabalhos citados, recomendamos o excelente trabalho de Hatzfeld (1951) *Alcibiade, étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du v siècle*.

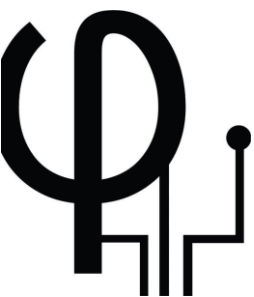
de Ajax, e teve como tutor Péricles, um general famoso de Atenas. Esse dado é importante, pois, além de a cidade funcionar na forma de uma democracia direta, os cargos da administração pública eram decididos por um sorteio, na tentativa de evitar a tirania. Contudo, apenas um cargo não funcionava assim: o de líderes militares. Havia uma eleição entre os cidadãos para decidir dez generais, em que um general podia se candidatar várias vezes.

Já na infância, Alcebíades demonstra uma preocupação com sua liberdade, pois se recusou a tocar flauta, considerando que não era um instrumento digno de um homem livre, escolhendo, portanto, a lira (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 2.5). Sua primeira grande conquista política foi a participação de Atenas na guerra do Peloponeso, um conflito entre Esparta e Atenas, que já durava mais de dez anos e começou no regime de Péricles. Alcebíades consegue manipular e convencer espartanos e atenienses a entrarem em combate, elegendo-se como general e partindo em uma expedição militar cujo objetivo era a expansão imperialista de Atenas. Como Plutarco escreve: essas ambições políticas de Alcebíades são também a causa de sua ruína:

No entanto, foi antes por sua ambição e seu amor à glória que seus corruptores o levaram e prematuramente o lançaram na grande campanha, persuadindo-o de que, desde o início de sua carreira política, ele eclipsaria imediatamente não apenas os outros generais e outros oradores, mas que ele superaria até mesmo o poder e a fama que Péricles desfrutou na Grécia. (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 6.4).

Nas vésperas da expedição militar, acusações graves são feitas contra ele, envolvendo dois crimes que chocam a comunidade: a mutilação das Hermas e a profanação dos mistérios.

As Hermas eram estátuas mais simples do deus Hermes, construídas em blocos retangulares de pedras e colocadas na entrada de casas e templos como uma forma de pedir proteção ao deus. Dessa forma, o ato de mutilação – provavelmente significava decepar o pênis da estátua – em uma comunidade religiosa é lido como uma ofensa contra os deuses, um presságio sobre a expedição e uma ameaça contra a democracia. Tucídides, historiador da antiguidade, ao recontar a guerra do Peloponeso e exprimir os relatos envolvendo a mutilação das Hermas, conta como a cidade começou uma procura incessante pelos culpados desse crime (THUCYDIDE, *Livre VI*, 27.2). Quando as testemunhas começaram a se pronunciar, outro crime contra as leis da cidade se revelou: a profanação dos mistérios, uma série de rituais que eram realizados de forma pública, para toda a comunidade, mas que ocorriam em aposentos privados, em que um dos nomes dos participantes dessa profanação foi o de Alcebíades.

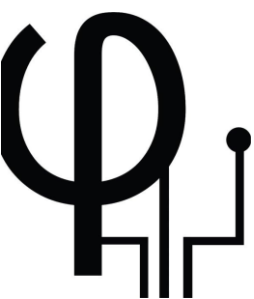


Alcebíades tenta se defender e exigir um julgamento antes da partida da expedição, mas seus inimigos conseguem postergar, partindo junto da frota em direção à Sicília. Em algumas semanas, mais testemunhas aparecem, acusando novamente Alcebíades de participar da profanação dos mistérios. Um navio é enviado para que ele retorne a Atenas e seja julgado. A princípio, ele aceita: “Mas, uma vez em Túrios, eles param de seguir, saem do navio e desaparecem: ele não se preocupa em retornar para ser julgado por imputações caluniosas.” (THUCYDIDE, *Livre VI*, 61.6). Exilado de sua pátria, Alcebíades vai buscar refúgio em Esparta, oferecendo sua ajuda na batalha contra Atenas em troca do asilo.

As discordâncias internas acerca da viabilidade da expedição, as sucessivas derrotas militares e o suporte de Esparta para as regiões conquistadas, além do suporte de Alcebíades, representam o golpe final na aventura expansionista de Atenas, que vai cair sob o poder espartano, sendo dominada por uma oligarquia e levando alguns anos até que os democratas retornem e restitua o regime. Alcebíades, em um primeiro momento, adota costumes de Esparta. De acordo com Plutarco, “[...] ele era mais propenso a se transformar que o camaleão” (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 23.4). Contudo, também lá, passa a se envolver em intrigas, tendo um caso com a rainha de Esparta e gerando um filho. Por causa desse escândalo, ele foge e segue em direção à Ásia.

Como sumariza De Romilly (2019), a derrota de Atenas desperta a cobiça do império Persa, que enxerga no enfraquecimento da cidade uma chance para expandir na direção do mundo helênico, de modo que tentativas de acordo entre espartanos e persas começam a surgir. Já Atenas, por outro lado, encontra-se dividida, já que o centro político é dominado por uma oligarquia, mas uma região periférica, Samos, ainda é governada por democratas. Alcebíades faz o papel de um espião-duplo, conselheiro do rei Persa, ao mesmo tempo que conspira com os atenienses para retornar a Atenas em troca de restituir o poder à cidade. Se ele conspira com os dois lados, são, de forma irônica, os partidários da democracia que vão ganhar e restabelecer o governo de Atenas: “E sem demora, houve uma votação para chamar novamente Alcebiades!” (DE ROMILLY, 2019, p. 132). As opiniões eram divididas, contudo, como a autora traz: “E era fácil culpar Alcebíades; muitos lembraram que ele foi a principal causa de todos os problemas do passado e bem poderia trazer mais no futuro.” (DE ROMILLY, 2019, p. 146).

No entanto, também havia partidários de Alcebíades que viam em seus talentos e habilidades a chance para salvar Atenas definitivamente dos persas e espartanos. De toda maneira, prepara-se uma nova expedição militar e Alcebíades é declarado como seu general; contudo, novas derrotas militares o esperam e, assim, mais uma vez, ele é exilado de Atenas e considerado culpado pela derrota. Sem pátria, Alcebíades foge de volta para a Ásia e lá



encontra seu fim em uma conspiração, conforme um historiador descreve (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 39). Assassinos rastreiam a casa em que ele se hospedava. Eles não entram, mas ateam fogo nela à noite. Alcebíades acorda com as chamas e vai para fora. A respeito dos assassinos, “nenhum deles se atreveu a se aproximar nem em ir as mãos com ele; mas eles lançaram de longe dardos e flechas.” (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 39.6).

É de todo o interesse então compreender melhor por que um personagem controverso e importante do mundo antigo, como Alcebíades¹⁷, aparece nos diálogos de Platão. A relação entre Alcebíades e Sócrates é um tópico que já tinha sido marcado por Plutarco, quando ele assinala Sócrates como o mestre de Alcebíades, que a ele deve a amizade com seu mestre e a sua glória (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 1.3).

Lacan é sensível a esse tema quando comenta sobre o panfleto de Polícrates e as injúrias a Sócrates (LACAN, 2010, p. 36). Na reconstrução do panfleto atribuído ao sofista Polícrates intitulado *L'acusation de Socrate et le Georgias* realizada por Humbert (1930), estão acusações de que ele incitaria os jovens contra os adultos ou de que ensinaria a juventude a não participar do sentimento cívico, sendo a sua influência sobre Alcebíades uma prova das consequências de suas ações. Esse aspecto é de todo o interesse, porque, pelo relato que Platão nos oferece em seu diálogo *Apologia de Sócrates (Ap.)*, seu mestre é processado e condenado a tomar cicuta por acusações muito parecidas, o crime de “impiedade”, ao corromper a juventude, ensinando-a a desprezar seus pais e as leis da cidade. Contudo, não há referências diretas nesse diálogo sobre a relação entre Sócrates e Alcebíades. Como foi exposto, porém, Platão não foi o único que escreveu sobre Sócrates, pois os fragmentos que chegaram até nós dos escritores socráticos também relatam uma relação próxima entre Sócrates e Alcebíades. Particularmente direto parece ser o texto *Memorabilia*, de Xenofonte, no qual o autor aborda, além dessas acusações, a de que Crítias e Alcebíades seriam seus associados.

Gribble (1999) e De Romilly (2019) são da mesma opinião de que as acusações contra Sócrates apresentadas na *Apologia* e no panfleto de Polícrates têm como pano de fundo sua relação com Alcebíades. Nessa perspectiva, o discurso de Alcebíades em *O Banquete* possui o caráter de defesa por Platão, justamente por se dirigir contra as acusações de que Sócrates teria corrompido a juventude de Atenas. Pode-se, inclusive, afirmar: “nesse retrato de Alcebíades, Platão rejeita não somente as alegações da cidade de que Sócrates seria capaz de corromper

¹⁷ Na peça de Aristófanes *Rãs*, quando Eurípides pergunta a Dionísio a opinião da cidade sobre a personagem de Alcebíades, “Ela? Ama-o, detesta-o e qué-lo de volta” (ARISTÓFANES, *Rãs*, 1425), a peça composta um ano após o retorno de Alcebíades exemplifica os sentimentos de ambivalências dos atenienses com ele.

Alcebíades, mas também as implicações do diálogo protréptico de que ele era capaz de encaminhá-lo de uma forma direta para a virtude.” (GRIBBLE, 1999, p. 245)¹⁸.

Nessa análise do diálogo, encontramos algumas dificuldades sobre como lidar com ele dentro do *corpus* platônico ou como situar alguns de seus discursos. Essas dificuldades em identificar o lugar das coisas cruzam a própria história de Alcebíades e suas repetidas fugas da cidade que o criou, como também a própria história de Sócrates, como Lacan aborda no começo do seminário, quando se dirige ao problema da recepção de Sócrates pelos atenienses, marcando: “não era seu comportamento, na verdade, insensato e escandaloso, mesmo levando-se em conta todo o mérito com que, mais tarde, a devoção de seus discípulos tentou revesti-lo, valorizando suas faces heróicas?” (LACAN, 2010, p. 19). Platão marcou essa questão, de forma célebre, ao se referir à sua “atopia na ordem da cidade” (LACAN, 2010, p. 19). Seu destino não aparece como algo extraordinário, mas quase como necessário, por colocar em causa as leis, a justiça, em suma, o que dava consistência a Atenas. Esse estranhamento com o comportamento de Sócrates, com sua excentricidade, já aparece marcado no início do relato de Apolodoro. Como Robin aponta, é uma reunião de amigos, mas entre essas pessoas há apenas um filósofo, Sócrates, existindo o interesse dos convivas por esse personagem fascinante: “[...] se a personalidade e as palavras de Sócrates os interessam, portanto, é em razão de sua originalidade estranha e seu charme desconcertante.” (ROBIN, 1951, *Notice*, p. xix).

Aristodemo conta a Apolodoro que encontrou Sócrates saído do banho e de sandálias, algo que era raro (PLATÃO, *Smp.* 174a2). Perguntou aonde ia e Sócrates lhe respondeu que ia para uma festa na casa de Agatão, em comemoração à vitória de uma tragédia sua. Sócrates insiste para que Aristodemo vá com ele. Ao chegarem lá, Agatão recebe Aristodemo com toda hospitalidade, mas percebem que Sócrates não o acompanhou. Quando procuraram por ele, descobriram que Sócrates estava na porta da casa vizinha, imóvel e de pé. Agatão tenta insistir para que tragam Sócrates, mas Aristodemo intervém: “- Nada disso – voltou a falar Aristodemo –; deixa-o em paz. É costume dele; às vezes para em qualquer ponto e não se mexe. Penso que virá logo. Deixai-o; não o perturbeis” (PLATÃO, *Smp.* 175b1-3).

Não tarda para que Sócrates chegue. Agatão o recebe convidando para reclinar-se à sua direita, desejando que o que tenha tomado seus pensamentos enquanto estava imóvel fluísse para ele, como o contato de passar quem tem muito para quem está vazio. Sócrates responde que desejaria que assim fosse com a sabedoria, invertendo a mensagem de Agatão, na verdade, é ele que possui sabedoria em abundância, enquanto ele, Sócrates, possui muito pouco.

¹⁸ Apesar disso, o autor reconhece a ressonância entre as posições de Alcebíades e Sócrates.

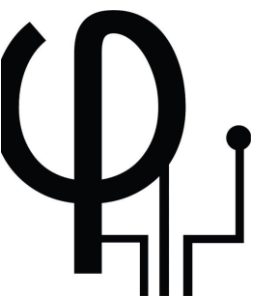
Os convivas presentes, exceto Sócrates, admitem não estarem dispostos a beber muito, por causa dos excessos do festim do dia anterior, assim se recomenda que comam e bebam de acordo com a vontade, apenas para passar o tempo. Todos concordam com essa proposta de Erixímaco, um médico presente no simpósio. Sua segunda proposta diz respeito ao tema dos discursos: *Eros*, ao observar que os poetas compuseram grandes elogios para os deuses, exceto para o amor (PLATÃO, *Smp.* 177a5-b2). Todos concordam novamente.

A operação de Lacan referente a cada um dos elogios não visa tomar cada um como estágio de um desenvolvimento em direção à verdade sobre o amor¹⁹, como fases de uma opinião sem fundamentos – *doxa* – ou como se cada um dos discursos revelasse uma faceta diferente sobre a verdade do amor²⁰. No entanto, sua escolha é a de tomar os discursos: “Para me fazer entender, direi inicialmente do *Banquete* que vamos torná-lo como, digamos, uma espécie de relato de sessões psicanalíticas” (LACAN, 2010, p. 40, grifo do autor). Os discursos devem ser tomados como sessões psicanalíticas porque estão cruzados pela mesma estrutura, o inconsciente. Ao manifestarem diferentes elogios e opiniões acerca do amor, estão exprimindo diferentes aspectos do inconsciente, em que o interesse de Lacan se volta para se servir do diálogo a fim de compreender melhor o que é o amor e o fenômeno da transferência, título do seu seminário. A mesma operação já era efetuada por Freud, quando ele trata da literatura, ao colocar: “Provavelmente bebemos da mesma fonte, trabalhamos o mesmo objeto, cada um com outro método, e a coincidência do resultado parece garantir que ambos trabalhamos corretamente” (FREUD, 1907, p. 117). Nessa perspectiva, se o romancista não precisa saber de psicanálise para expressar a lei do inconsciente, da mesma forma Platão não precisa saber do inconsciente para ser capaz de exprimi-lo. Fica evidente nesse ponto o tipo de interesse que Lacan possui por Platão, pois ele busca na Filosofia, como traz Juranville (1987), formas de estabelecer não empiricamente o discurso psicanalítico, em uma operação que difere de Freud, que tinha a clínica como campo principal de comprovação e observação de suas teses.

Fink defende que não há uma teoria sobre o amor que se desenvolva a partir do comentário de Lacan d’*O Banquete* e, de fato, analisando as pontuações de Lacan, não parece ser possível extrair propriamente uma teoria acerca do amor e Lacan não parece ser mais um conviva que irá contar mais uma verdade sobre *Eros* (FINK, 2016, p. 50). Contudo, como Henrion escreve, esse comentário e seus problemas envolvem uma “[...] solução lacaniana que

¹⁹ Tanto a análise de Robin (*Notice*, 1951) quanto de Bury (*Introduction*, 1909) enxergam um movimento de anábase ao longo dos elogios, um movimento dialógico em que os convidados disputam qual elogio é o mais próximo da verdade sobre o amor, sendo Sócrates o vencedor.

²⁰ Essa leitura parece ser a de Reale (1997, 18-20), ao propor que se trata de um jogo de máscaras, que Platão se oculta para introduzir em cada um dos personagens uma opinião sobre o amor que lhe interessa.



excede Platão.” (HENRION, 2018, p. 28). Sua pertinência está em demonstrar os pontos cegos de outras interpretações platônicas, como a de Robin. Porém, esses pontos cegos não são simples provas do erro intelectual dos autores, mas evidenciam uma estrutura subjacente ao texto, essa lógica escondida na mensagem – e que também a rege – que é o inconsciente. O tratamento que a tradição despendeu ao último simposista, Alcebíades, é a marca dessa difícil relação do humano com o desejo, pois Alcebíades não elogiou *Eros*, mas o objeto de seu amor, Sócrates.

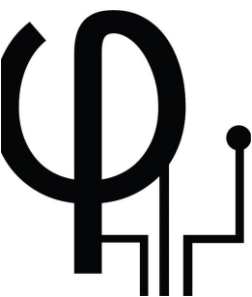
O desdém de Lacan pela interpretação de que a inclusão de Alcebíades seria uma defesa de Sócrates por Platão está precisamente no apagamento que ela faz da coincidência de posições entre o filósofo e o general, ambos processados pelas leis de Atenas. Isso posto, como compreender qual é lugar da filosofia na cidade? O que torna realmente um deles um bom exemplo de cidadão? O ato de filosofar é um ato educativo em que medida? Se filosofar é questionar os costumes e a opinião, o que a cidade deve esperar da filosofia quando ela ameaça a consistência de suas leis? São perguntas que Lacan pode fazer à filosofia partindo de uma nova concepção de sujeito, dividido em consciente e inconsciente, rejeitando um racionalismo claro e unívoco.

Nesse sentido, como Sócrates se serve de *Eros*, Lacan também se serve da filosofia. Contudo, para compreender como ele o faz, é necessário levar em consideração o caráter de *work in progress* de sua obra, bem como sua relação original com o discurso filosófico, em que os impasses e os limites não são a prova da falsidade daquele discurso, mas desvelam a verdade escondida por ele.



REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. *Rãs*. Tradução do Grego, Introdução e Comentário por Maria de Fátima Silva. São Paulo: Annablume Editoram, 2014.
- BADIOU, Alain. Lacan e Platão: o matema é uma idéia?. In: Vladimir Safatle (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Edunesp, 2003, pp. 13-42.
- BRISSON, Luc. Pressupostos e consequências de uma interpretação esoterista de Platão. In: BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BURKET, Walter. Oriental Symposia: Contrasts and Parallels. In: Slater, William. *Dining in a Classical Context*. United States of America: The University of Michigan Press, 1991, pp. 7-24.
- BURY, Robert G. Introduction. In: Plato. *The Symposium of Plato*. Edited with introduction, critical notes and commentary by R. G. Bury. Cambridge: The university press, 1909, pp. VII-LXXI.
- CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Trad. Yolanda Vilele, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- DALL'ORTO, Giovanni. "Socratic Love" as a disguise for same-sex love in the Italian renaissance. *Journal of Homosexuality*, 16:1-2. pp. 33-66. 1989. DOI: <https://doi.org/10.1300/J082v16n01_03>
- DAVIDSON, James N. *Courtesans & fishcakes – The consuming passions of classical Athens*. Hammersmith, London: FontanaPress, 1998.
- DE CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Trad. Guilherme João de Freitas, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- DOVER, Kenneth James. *Greek homosexuality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.
- FINK, Bruce. *Lacan on love: an exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*. Cambridge, UK: Polity Press, 2016.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* (1900). Trad. Walderedo Ismael de Oliveira, São Paulo: Círculo do Livro, 1987.
- FREUD, Sigmund. Delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen (1907). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 8: O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- FREUD, Sigmund. Psicologias das massas e análise do eu (1921). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 15: Psicologias das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GRIBBLE, David. *Alcibiades and Athens – A study in literary presentation*. New York: Oxford University Press, 1999.
- HANKINS, James. *Plato in the Italian Renaissance*. Vol. 1. New York, NY: E.J. BRILL, 1990.
- HATZFELD, Jean. *Alcibiade, étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du v siècle*. Paris: PUF, 1951.
- HENRION, Jean Louis. *La cause du désir de Lacan à Platon*. Paris: Campagne Première, 2018.
- HUMBERT, Jean. *L'accusation de Socrate et le Goergias*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1930.
- JURANVILLE, Alain. *Lacan e a Filosofia*. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.



KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue – The philosophical use of literary form*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 8: a transferência, 1960-1961*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. por Dulce Duque Estrada e Rev. por Romildo do Rêgo Barros. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MILLER, Jacques-Alain. Apresentação do Seminário 6: o desejo e sua interpretação, de Jacques Lacan por, Jacques-Alain Miller. *Opção Lacaniana online nova série*. Ano 5, n. 14. pp. 1-19. Julh. 2014.

MILLER, Jacques-Alain. *El establecimiento de “El Seminario” de Jacques Lacan*. Trad. Hugo Savino. Buenos Aires: Tres Haches, 1999.

MILLER, Margaret. Foreigners at the Greek Symposium? In: Slater, William. *Dining in a Classical Context*. United States of America: The University of Michigan Press, 1991, pp. 59-82.

MURRAY, Oswyn. War and the Symposium. In: Slater, William. *Dining in a Classical Context*. United States of America: The University of Michigan Press, 1991, pp. 83-104.

NUSSBAUM, Martha C. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.

PLATAO. *O Banquete*. Nunes, Benedito & Pinheiro, Victor Sales (Org.). Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2018.

PLATO. *The Symposium of Plato*. Edited with introduction, critical notes and commentary by R. G. Bury. Cambridge: The university press, 1909.

PLATON. *Le Banquet*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1951.

PLATON. *Apologie de Socrate*. Criton. Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1997.

PLUTARQUE. *Vies – Tome III*. Texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry. Paris: Belles Lettres, 1964.

REALE, Giovanni. *Eros dènone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 1997.

ROBIN, Léon. Notice. In: PLATON. *Le Banquet*. Texte étabil et traduit par Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1951, pp. VII-CXXI.

DE ROMILLY, Jacqueline. *The life of Alcibiades – Dangerous ambitions and the betrayal of Athens*. Trad. Elizabeth Trapnell Rawlings. New York: Cornell University Press, 2019.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SANTAS, Gerasimos. *Plato and Freud: Two Theories of Love*. New York, NY: Wiley-Blackwell, 1988.

SLATER, William. *Dining in a Classical Context*. United States of America: The University of Michigan Press, 1991.

SCHACHTER, Marc. Louis. Le Roy’s Sympose de Platon and Three Other Renaissance Adaptions of Platonic Eros. *Renaissance Quarterly*. Vol. 59, n. 2, p. 406-439, 2006. DOI: <<http://doi.org/10.1353/ren.2008.0331>>.

TOURNEY, Garfield. Freud and the Greeks: A study of the influence of classical Greek mythology and philosophy upon the development of Freudian thought. *Journal of the History of the Behavioral sciences*, 1(1), jan., pp.67-85, 1965. DOI: <<https://doi.org/10.1002/1520-6696>>.

THUCYDIDE. *La guerre du Péloponnèse – Livres VI et VII*. Texte établi et traduit par Louis Bodin et Jacqueline de Romilly. Paris: Belles Lettres, 1955.

XENOPHON. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Translation of E.C. Marchant and O. J. Todd Cambridge: Harvard University Press, 1923.

